Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.61-70, abr./jun.2003
ISSN 0365-4508

PROCESSOS JURÍDICOS, AÇÃO CORPORATIVA E ETNOPOLÍTICA TICUNA NO BRASIL [1]

PRISCILA FAULHABER [2]

RESUMO: A atuação de indios enquanto sujeitos de ação jurídica, prevista na Constituição de 1988, envolve problemas referentes à formação de organizações caracterizadas como atores corporativos dentro de um processo de representação etnopolítica. No estudo das representações sociais sobre a participação indígena no campo jurídico-político, as categorias nativas são examinadas dentro de referenciais da análise antropológica cujas reflexões partem da comparação entre definições oriundas de diferentes formações discursivas, que se configuram no campo científico, no campo indigenista e no campo jurídico. Trata-se, nesse sentido, de compreender porque nas atuais formulações jurídicas deixa-se de falar em tutela mas o tema da proteção continua presente. O exercício da política pelos Ticuna é um interessante exemplo para a discussão destas questões.

Palavras-chave: organizações indígenas, movimento indígena, representação política, formações discursivas, campo indigenista, formulações jurídicas.

ABSTRACT: Juridical issues, corporate action and Ticuna etnopolitics in Brazil.

The indians acts as juridical subjects established in the 1988 Constitution evolves problems related to the organizations characterized as corporate actors within a process of ethnopolitical representation. In the examination of social representations about indigenous participation within the juridical field, the native categories are analysed from an anthropological view. This approach is constituted by the comparison between definitions formulated in different discourse formations, configured within the political field, the indigenist field and the juridical field. The goal is to understand why the new juridical formulations do not deal with the tutelary subject while the protection theme is still stressed. The exercise of politics by the Ticuna is an interesting example to discuss these questions.

Key words: indigenous organizations, indigenous movements, political representation, discourse formations, indigenist field, juridical formulations.

INTRODUÇÃO

Existem diferentes formulações jurídicas referentes aos direitos indígenas no Brasil, que muitas vezes entram mesmo em choque umas com as outras. Este trabalho expõe em que medida cada uma dessas formações discursivas aparece como uma "ferramenta imperfeita" para o atendimento das reivindicações indígenas no que se refere aos seus direitos de cidadania, sobretudo o reconhecimento e garantia dos territórios étnicos. A constatação do colapso do sistema da tutela indigenista coloca problemas éticos relacionados a uma postura de perplexidade diante da necessidade de proteção dos índios, uma vez que se trata de minorias cuja integridade vem sendo historicamente ameaçada por representantes da sociedade envolvente.

As definições que tomam como objeto a participação indígena partem da discussão das noções de comunidades, organizações e movimentos indígenas para mostrar como as concepções constitucionais esvaziam as reinvindicações político-territoriais de membros de "povos" e "nações" etnicamente diferenciados, ainda que seja retido o seu sentido de "sociedades indígenas" enquanto entidades socialmente determinadas. Cabe mostrar, a este respeito, as implicações da multiplicação das "organizações indígenas" caracterizáveis como "atores corporativos modernos" e a desvinculação de seu *ethos* organizacional dos interesses indígenas nelas representados. Compete igualmente perguntar em que medida as ações associativas tornar-se-iam instrumentalizáveis pelos movimentos indígenas.

Estes problemas são detectáveis na análise da formação de organizações representativas dos Ticuna, povo que vive no Estado do Amazonas, na fronteira do Brasil com a Colômbia e o Peru. Na formação das organizações representativas deste povo travam-se disputas por recursos e representações que se sobrepõem às disputas faccionais próprias à sua organização social pré-existente. A partir do final dos anos 80, essas disputas manifestaram-se em conflitos entre duas organizações divergentes, ambas apresentando-se como legítimas representantes dos interesses Ticuna. As evidências etnográficas indicam dificuldades de articulação entre essas organizações,

[1] Submetido em 25 de abril de 2002. Aceito em 10 de dezembro de 2002.
[2] Museu Paraense Emílio Goeldi/MCT, Coordenação de Ciências Humanas. Caixa Postal 399, Belém, 66000-001, PA, Brasil.

bem como de serem atendidas as reivindicações de membros dos diferentes grupos vicinais Ticuna, no sentido da relação entre as organizações indígenas, processos de representação política e práticas específicas em termos etnopolíticos. No presente trabalho tais problemas serão tratados como uma maneira de retificar instrumentos de análise e aplicação antropológicas.

1. Ferramentas imperfeitas: as diferentes formulações jurídicas dos direitos indígenas

A leitura dos textos jurídicos referentes ao índio atualmente operantes no Brasil leva a considerar as relações entre diferentes formulações do discurso indigenista, uma vez que se registram nos textos jurídicos visões de mundo diferentes e antagonistas, concebidas dentro do campo jurídico e que por sua vez expressam confrontações do campo político[3].

No Código Civil, o índio é visto como relativamente incapaz, ou seja, equivalente a um adolescente de 16 a 18 anos. Pela Constituição de 1988, está sujeito à legislação indigenista. No Estatuto do Índio, Lei 6001 de 1973, é explicitada a figura da tutela, associada à prerrogativa positivista da "integração" do índio à comunhão nacional, conforme professa a ideologia indigenista cristalizada nos diferentes documentos referentes à legislação indigenista, que leva à exclusão dos direitos especiais para aqueles que sejam considerados "integrados". A heterogeneidade da imagem do índio na consciência nacional tem sido posta em evidência com a emergência do movimento indígena como um ator expressivo no cenário político nacional a partir dos anos 80[4].

Os índios nascidos em território nacional são, por lei, considerados cidadãos brasileiros. A concepção de nacionalidade não implica, necessariamente, que a cidadania indígena, em termos de capacidade de participação política, seja, no entanto, reconhecida plenamente, nem que os direitos indígenas sejam exercidos e respeitados. O conceito jurídico de cidadania envolve o vínculo político e jurídico com o Estado (Haroldo Valadão, citado por SOUZA FILHO, 1983:44). A legislação especial, formulada dentro dos critérios da sociedade nacional, rege as relações entre estas diferentes concepções, uma vez que as normas e conceitos da nossa sociedade não coincidem com os usos e costumes preexistentes de cada povo indígena. Mas nem por isso seus direitos são reconhecidos plenamente, pois, como os índios são considerados relativamente incapazes, o exercício de seus direitos está subordinado à tutela pelo organismo indigenista (DURHAN, 1983:19). A posse indígena é instituída como uma ficção jurídica, uma vez que na disputa pelos recursos contidos em suas terras o poder de decisão das elites econômicas prevalece.

O conteúdo político-territorial dos conflitos étnicos é, contudo, esvaziado, reduzidos que são a seu aspecto fundiário. Antes que cidadão, o índio é visto como "súdito" menor, uma vez que se insere na sociedade nacional enquanto tutelado (DURHAN, 1983:16), cujo lugar social aparece associado à idéia de fronteira étnica. A condição de menoridade do tutelado se sobrepõe aos seus supostos direitos, condicionados a princípios considerados determinantes, como a "segurança nacional" (PAOLI, 1983:32). A própria concepção genérica de índio é uma ficção, forjada a partir da generalização de uma multiplicidade de situações de contato singulares e diferenciadas.

Convém traçar algumas reflexões no sentido de avaliar as práticas indigenistas em termos das transformações históricas. Se em nível mais geral o direito na sociedade moderna concebe todos os indivíduos como iguais, as diferenças aparecem na definição de categorias particulares, como os índios, considerados no código civil de 1916 (Lei 3.071, de 1/1/1916, art 6°, IV) como "relativamente incapazes" para exercer certos atos da vida pública, equiparados aos adolescentes (maiores de 16 e menores de 21 anos) e, portanto, como não adultos. Isto implica a prescrição de que sejam submetidos à tutela do Estado, através do organismo indigenista Serviço de Proteção aos Índios / Fundação Nacional do Índio (SPI/FUNAI). A incapacidade absoluta, que os equipararia aos loucos e aos surdos-mudos, só não foi incluída no Projeto do Novo Código Civil, em 1983, por pressão da sociedade civil.

Apesar de romper com o pressuposto jurídico da tutela orfanológica, o Código Civil manteve as prerrogativas da figura da tutela. Ainda que abra a porta para um "novo conceito de regime tutelar de direito público", "que deve ser criado por lei" (SOUZA FILHO, 1993:303), como dispõe o Decreto 5.484 de 27 de junho de 1928. Posteriormente, o Estatuto do Índio (Lei 6001 de 1973) voltou aos pressupostos do Direito Privado (Capítulo II, título III), retomando a concepção de tutela orfanológica, que ocorre

[3] De acordo com BOURDIEU (1998:241), é preciso ter em conta "o conjunto das relações objetivas entre o campo jurídico, lugar de relações complexas que obedece a uma lógica relativamente autônoma, e o campo de poder e, por meio dele, o campo social no seu conjunto".

[4] Sobre movimento indígena, temática ainda longe de ser esgotada, consultar ALBERT, 1996 e OLIVEIRA FILHO, 2001.

quando os índios introjetam a imputação de menoridade e buscam proteção junto a "patrões" individuais associados a uma rede de clientela.

No cerne desse Estatuto, ainda vigente, está a instituição da tutela baseada no princípio da "relativa incapacidade". Do ponto de vista da luta pela garantia dos direitos territoriais indígenas, o discurso e a prática da tutela constituem uma "ferramenta imperfeita"[5]. Os tutelados têm direito à proteção pelo órgão tutor. Mas são sujeitos a uma representação de menoridade - ainda que relativa. As práticas estigmatizantes implicadas na tradução da condição de menoridade como inferioridade são explicitadas pela concepção antropológica, que valoriza a alteridade. O direito indígena à diferença requer um estatuto jurídico especial. O exercício dos direitos constitucionais do índio depende da figura do tutor, que deve assistir legalmente ao tutelado e protegê-lo para que exerça sua autonomia pública. Se o tutor apresenta-se, contudo, omisso ou infiel, o tutelado fica sujeito a uma posição fragilizada, o que pode ter conseqüências desastrosas em uma sociedade regida pelos princípios do Estado Nacional moderno, como a propriedade privada e a acumulação individual enquanto fonte de poder.

Formulado dentro de uma ideologia indigenista geradora de incongruências, o Estatuto do Índio prescreve uma classificação segundo graus de "integração" do índio à comunhão nacional ("isolados", "em vias de integração", "integrados"). Os integrados estariam excluídos dos direitos gerados pela legislação especial. Conforme dispositivos dessa Lei, grupos e indivíduos podem ser emancipados de acordo com sua iniciativa, emancipação esta vista como conseqüência de um processo evolutivo.

À concepção científica de evolução estão associados juízos de valor, como o preconceito embutido na idéia da inevitabilidade da "aculturação" dos índios considerados integrados. Deste modo, a cultura "original" aparece como uma essência contida em um recipiente cujo conteúdo seria esvaziado conforme eles cumprissem as etapas de um processo de integração considerado natural. Como se a cultura indígena não fosse transformada desde o primeiro contato e os índios não tivessem capacidade para reinterpretar formas culturais não autóctones dentro de seus próprios parâmetros. Erroneamente, a cultura é vista assim como causa e não conseqüência da existência de grupos etnicamente diferenciados.

Em lugar do critério cultural, antropologicamente define-se comunidade indígena em termos da consciência de seus membros sobre "sua continuidade histórica com sociedades pré-colombianas" (CARNEIRO-DA-CUNHA, 1987:26). Assim, não se excluiriam as "comunidades integradas", cujos membros seriam "incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício de seus direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradicões característicos de sua cultura" (art. 4°, III). Considerados "emancipados", "assimilados", ou seja, como "não índios", perdem assim seus direitos especiais garantidos na Constituição.

Apesar de romper a nova Constituição com os pressupostos assimilacionistas, sua interpretação se atém ao que dispõe a legislação especial. O artigo 231 § 7° estabelece que os bens indígenas devem ser protegidos. Como exposto no Código Civil e regulamentado pelo Estatuto do Índio ainda em vigor, esta proteção é efetivada pelo regime tutelar.

Na Constituição de 1988, no entanto, é reconhecido aos índios, suas comunidades e organizações o direito de "ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses" como "partes legítimas" (art. 232). Na discussão do Projeto de Lei que visa atualizar e substituir o Estatuto do Índio, organizações indígenas e setores indigenistas da sociedade civil procuraram veicular tentativas de construir bases para práticas indigenistas livres das distorções produzidas pela figura da tutela, indicando entre as finalidades de uma "política de proteção e de assistência aos índios e às comunidades indígenas" a garantia do "pleno exercício dos direitos civis e políticos" (art. 4° IX) em "condições de igualdade com os demais brasileiros". Ao invés da tutela orfanológica, procuram-se explicitar os meios de proteger as minorias étnicas face aos interesses privados, em termos da capacidade e nulidade de atos praticados sem a participação do Estado.

Interesses contraditórios se expressam em diferentes formulações. Os movimentos indígenas e indigenistas da sociedade civil manifestam-se para implementar o Novo Estatuto do Índio, concebido dentro de uma nova filosofia indigenista, e no qual os antropólogos teriam um papel importante como "especialistas" cujo saber seria redefinido segundo os interesses das minorias étnicas. Enquanto isso, promulgam-se decretos de lei que garantem a manifestação de interesses contrários aos das minorias étnicas, justificados por ideologias étnicas.

[5] O termo *mauvais outil* (HENRY, 1977) ou, na tradução brasileira "ferramenta imperfeita" (HENRY, 1992), foi cunhado para caracterizar as ambiguidades da linguagem.

As associações da sociedade civil consideram imperfeito, por não incluir as organizações indígenas como interlocutores ativos, o Decreto 22 de 4 de fevereiro de 1991, que prevê o "contraditório, estabelecendo prazos para a contestação, por estranhos, das terras identificadas e delimitadas para demarcacação". O direito de manifestação das partes interessadas, de fato, é um princípio democrático. Mas a possibilidade de contestação dificulta a consecução da proteção dos direitos indígenas, como na terra Ticuna Evare I, cuja demarcação foi contestada pela COIAMA (Confederação Indígena da Amazônia), organização que alega representar os índios Cocama, que vivem em território confinante com o território Ticuna e contraem vínculos econômicos e familiares com estes índios. A COIAMA, não obstante, tem sede em Manaus e está vinculada a interesses de empresários envolvidos com a exploração de recursos do território Ticuna.

O componente indigenista da ideologia nacional parece valorizar positivamente a identidade indígena. No entanto, quando se trata da luta por recursos territoriais, interesses contrários aos dos indígenas adquirem positividade, dado o estigma constitutivo da condição de minoria étnica nas áreas de conflito interétnico, que aparece associado à disputa por recursos dos territórios.

2. Comunidades, movimentos, organizações e atores corporativos

Antropologicamente concebe-se comunidade indígena em termos da representação, por seus membros, de sua continuidade com os povos pré-colombianos. Esta característica de auto-atribuição já era reconhecida na Constituição de 1967 (CARNEIRO-DA-CUNHA, 1987:26). A Constituição de 1988 vai além, ao fornecer instrumentos jurídicos relacionados com participação e representação dos atores indígenas, em consonância com sua organização social, costumes e valores próprios. A noção de "comunidade indígena", no entanto, deve ser referida às práticas concretas, sem o que tal comunidade não passaria de entidade idealizada. Além disso, o pressuposto de que as coletividades indígenas estariam legitimamente representadas por suas organizações e associações não é necessariamente demonstrável em casos específicos. A própria legislação indigenista é formulada dentro do jogo de relações envolvido na luta pelo poder jurídico, em uma esfera distinta (embora possam se observar conexões) dos mecanismos capilares de intervenção indigenista, determinados a partir do campo das práticas indigenistas[6].

Os embates para a elaboração do novo Estatuto do Índio, até a presente data não aprovado pela Câmara dos Deputados, expressam diferentes concepções referentes ao índio[7]. A idéia de nações e povos indígenas, embora apareça em discursos e reivindicações do campo indigenista, não é considerada em termos de formulações jurídicas. Na busca de um consenso, evitam-se termos que venham a ser considerados contrários aos interesses nacionais dentro de uma política indigenista de Estado. A proposta da FUNAI de abril de 2001 para o substituto do deputado Luciano Pizzatto ao Projeto de Lei 2057/91, versão de dezembro de 2000, para discussão pública, incluiu o termo "sociedades indígenas", incorporado na Proposta do Ministério da Justiça de maio de 2001. Esse termo expressa, no âmbito jurídico, a especificidade da dinâmica social indígena. Em uma perspectiva crítica destacam-se as limitações conceituais do termo, de caráter um tanto vago e abstrato mesmo quando se aplica a sociedades não etnicamente diferenciadas. Não contempla, por exemplo, a totalidade das dimensões que abrangem as expectativas dos indígenas em termos da percepção de sua auto-imagem enquanto membros de "povos" ou mesmo "nações" etnicamente diferenciados. Questiona-se também em que medida grupos residenciais ou de parentesco venham a representar-se como partes de "sociedades índígenas", conceito que atende mais a concepções ocidentais numa perspectiva sociológica universalizante que não coincide necessariamente com as particularidades étnicas.

Para fins de análise, convém distinguir ainda movimentos e conflitos étnicos e sociais. Os conflitos sociais envolvem disputas entre indivíduos ou grupos, nas quais o enfrentamento aparece de forma latente ou manifesta. Os movimentos sociais dizem respeito

[6] Estas considerações foram formuladas a partir de uma reflexão sobre o debate entre Foucault e Habermas sobre crítica e poder, cuja problemática foi analisada em KELLY (1994).

[7] Um documento do Departamento de Documentação da Funai (Funai/Dedoc/Serviço de Informação Indígena) reuniu a Proposa do Executivo de abril de 2000, a Proposta Substitutiva para Discussão Pública do deputado Luciano Pizzatto de dezembro de 2000 e a Proposta do Ministério da Justiça de maio de 2001, que incluiu algumas contribuições da Proposta da Funai de abril de 2001. Entre outras diferenças, ressalta-se que a proposta do Ministério da Justiça omitiu importantes sugestões referentes à participação dos índios na exploração mineral e na avaliação dos efeitos da construção de barragens dentro da implantação de empresas hidrelétricas.

à ação deliberada de atores políticos no sentido de intervir na construção e ordenação das ações sociais tendo em vista alcançar fins coletivos referentes a uma determinada categoria social. Os conflitos e movimentos étnicos caracterizam-se como processos associados à emergência da identidade étnica. Quando se trata de movimentos indígenas, é importante tratá-los enquanto tais, uma vez que se distinguem de outras formas de organização étnica, seja da sociedade nacional ou de outras etnias ou nacionalidades (africanos, "quilombolas", japoneses etc.).

No Médio Solimões, por exemplo, a conceituação de movimentos indígenas aplica-se aos movimentos promovidos com a intervenção da União das Nações Indígenas (UNI), organização construída dentro de um campo complexo de influências, no qual se destaca a importância da ação missionária, da FUNAI e das organizações indígenas brasileiras e de outros países da América Latina. Esses movimentos comportam ambigüidades, pois representam a constituição de mediadores indígenas, que interferem nos conflitos étnicos atuando como representantes de cada grupo indígena em relação com a FUNAI e com os representantes do poder local, como prefeito, vereadores, ribeirinhos etc.

Até a Constituição de 1988, os movimentos indígenas apareciam no campo de embate entre agências da sociedade civil (representantes de um "indigenismo alternativo") e o indigenismo de Estado. A partir de então, cristaliza-se o termo organização indígena como sujeito de ação jurídica concebida constitucionalmente. Estas organizações emergentes disputam acesso a recursos junto a agentes e agências do cenário indigenista e ambientalista nacional e internacional. No entanto, apresentam um discurso ainda enraizado em práticas tutelares. Com a multiplicação das organizações indígenas, torna-se oportuno discutir dentro de parâmetros da teoria social os limites dos atores corporativos, bem como em que medida a dinâmica dos movimentos indígenas realimenta-se com relação a estas formas associativas. Isto implica a criação de meios para que os membros possam controlar a ação dos atores corporativos, no sentido de instrumentalizar a ação associativa em função dos interesses das coletividades (COLEMAN, 1994:363).

COLEMAN (*op.cit.*) lembra que nos seus primórdios, os atores corporativos substituíram os Estados fixos ou a sociedade feudal e constituíram um veículo para o alargamento da liberdade humana, no sentido da realização dos "direitos naturais", conforme a filosofia do século XVII. Nesse estágio, o ator corporativo passou a ser um novo elemento da estrutura social - uma pessoa jurídica que existiria ao lado das pessoas naturais como um elemento da estrutura social. Nos seus primeiros tempos, o ator corporativo nunca esteve distante do controle humano, ainda que este controle freqüentemente fosse desigualmente distribuído entre os homens. Já no Século XX, vários atores corporativos tornaram-se largamente autônomos, para não dizer fora do controle humano. Como na ficção científica, o robô criado pelo homem passou a agir conforme sua própria vontade. Em tese, na atualidade estes robôs, como estruturas organizacionais intangíveis, apresentam-se como não menos reais em seus efeitos. Empregam seres humanos para preencher suas posições e executam seus objetivos, e estes seres humanos não são singularmente concebidos. São pessoas trabalhando para os atores corporativos, não o contrário. Estes atores corporativos, as vontades e interesses das pessoas constituem apenas mecanismos em um processo no qual o objetivo é sobrevivência e crescimento corporativo e o conseqüente esvaziamento da sociedade.

Uma alternativa seria a inversão do fluxo, no sentido de implementar completamente o controle pelas pessoas, permitindo a equalização e a socialização das oportunidades. Estas modificações interessam especialmente em suas implicações para o poder dos atores corporativos e pessoas. Na sociedade contemporânea, na qual os atores corporativos aparecem como pessoas jurídicas, uma simétrica alocação de direitos entre corporações e pessoas leva de fato a uma assimétrica realização de interesses e a uma perda de controle por parte das pessoas, que têm deste modo seus horizontes contraídos, dada a dissociação entre seus interesses e os interesses dos atores corporativos (COLEMAN, 1974:76). Registra-se nos movimentos comunitários a busca da restituição da atenção aos valores perdidos, ainda que nesses movimentos identifique-se freqüentemente o culto à autoridade carismática, que emerge em processos de desestruturação social e colapso desses mesmos valores que os movimentos almejariam restituir.

Quando se trata dos movimentos indígenas, esses valores envolvem a constituição da auto-imagem enquanto membros de povos etnicamente diferenciados face à sociedade nacional. Compete perguntar em que medida se podem identificar os fatores próprios à dinâmica indígena utilizáveis pelos índios para a valorização positiva de sua auto-imagem, em atenção às suas expectativas. O fato de reconhecer a Constituição as identidades indígenas não é suficiente para determinar que as organizações

indígenas não se estruturem conforme parâmetros e princípios jurídicos exógenos, como a relação com a política indigenista do Estado nacional e os imperativos da integração de mercados. O texto constitucional expressa conflitos de interesses entre diferentes tendências dentro do sistema de autoridade e, deste modo, apresenta perspectivas aproveitáveis para a garantia dos direitos indígenas.

A Constituição exprime paradoxos explicitados conforme pressupostos discutíveis em teoria social[8]. O principal deles deriva da dissociação entre os interesses dos cidadãos e os dos agentes (dirigentes e seus intermediários), o que também se verifica quando se trata da relação dos movimentos com dirigentes e intermediários indígenas. Concebe-se constitucionalmente a capacidade jurídica dos cidadãos indígenas – configurada dentro de princípios de conjunção entre os direitos dos diferentes atores sociais, bem como entre eles e as comunidades indígenas – enquanto beneficiários da ação corporativa. Concebe-se também, ainda dentro de princípios de conjunção, que indivíduos podem instrumentalizar as suas organizações em função de seus interesses individuais ou coletivos. No entanto, dadas as condições estruturais do sistema político, cristalizado em termos da manutenção da dominação por meio de mecanismos que vão do paternalismo à "lei de ferro das oligarquias", concebe-se, dentro de princípios de disjunção, a dissociação entre os cidadãos, as sociedades indígenas e os objetivos das suas organizações. A divergência dos interesses de diferentes atores em oposição impõe a transferência dos direitos individuais ao ator corporativo: a dissociação entre os interesses pessoais e as organizações que supostamente os representariam, em função de interesses considerados prioritários. Como os interesses nacionais se distinguem dos interesses dos membros das sociedades indígenas, isto ocorre por exemplo com a urgência de construção de barragens ou hidrelétricas em áreas de ocupação tradicional indígena. Na busca de caminhos para superar este paradoxo, coloca-se em questão como os objetivos das "cabeças", ou seja, membros com superior capacidade decisória dentro de um corpo corporativo, podem ser restringidos a fim de satisfazer os interesses da coletividade indígena. Todavia, a estrutura das posições em uma organização corporativa formal independe dos ocupantes de tais posições, pois o que está em relação são as posições ocupadas, não as pessoas, uma vez que estas são ocupantes temporários, incidentais do ponto de vista da estrutura social. As obrigações e expectativas, objetivos e recursos existem independentemente dos indivíduos ocupantes das posições (COLEMAN, 1994:427). A dinâmica do sistema é condicionada à capacidade de pressão por parte dos movimentos sociais - e indígenas - sobre os ocupantes das posições decisórias, possibilitada quando se concebem dispositivos jurídicos que especificam a viabilidade da conjunção de interesses entre cidadãos e agentes. Estas questões tornam-se mais visíveis em relações sociais diretamente observáveis, como o exemplo Ticuna.

3. Etnopolítica e organizações Ticuna

Trata-se, aqui, de fornecer uma contribuição, a partir da observação da etnopolítica Ticuna, ao estudo dos movimentos indigenas. A concepção de "comunidade", tal como é formulada na Constituição de 1988, aparece enquanto uma construção jurídica, que não coincide exatamente com a estruturação de cada "comunidade" local. Na situação Ticuna, a categoria nativa de "comunidade" aparece enquanto uma representação de formações "tradicionais" de organização social transformada por um contato já antigo, cujas unidades seriam os grupos vicinais. Os mecanismos de poder da sociedade nacional atravessam estas "comunidades locais" e, manejados pelos "representantes" das organizações, implicam antes em fonte de conflito que de exercício de comunicação intersocietária.

As identidades regionais emergem dentro da estrutura de poder local[9], na qual a aparente homogeneização encobre um processo de diferenciação social, que eclode no interior do próprio movimento indígena. Os Ticuna que se aproximam de atores e agências da sociedade envolvente agenciam a distribuição dos papéis de prestígio social para o controle da exploração dos recursos. Atuam como uma rede de relações de parentesco e de clientela que – a exemplo das "elites"

[8] Cita-se, em COLEMAN (1994: 342), a clássica oposição, oriunda da filosofia política, entre autoridade da sociedade, autoridade da coletividade e autoridade do indivíduo, cabendo analisar em que circunstâncias o indivíduo é um beneficiário ou um objetivo para a organização corporativa, ou esta última é um instrumento ou agente dos membros da coletividade. Ou, ainda, em que medida prevalecem os interesses individuais sobre a sociedade ou em que medida prevalecem os interesses da sociedade. Alguns caminhos para se pensar no Brasil de hoje a ação social criadora enquanto ação política, dentro da preocupação de articular o pessoal e o social, o ético e o político, o privado e o público, são apontados por RIBEIRO (2000).

[9] CARDOSO-DE-OLIVEIRA (1972) indicou que os próprios Ticuna se viam como "caboclos", dentro de uma análise do caboclismo enquanto ideologia étnica interveniente no sistema de dominação ao qual os Ticuna estavam submetidos. No entanto, não cabe nos limites deste trabalho apontar os atuais desdobramentos desta problemática.

dominantes - controla o acesso aos cargos de agentes de saúde, professores e mandatários da FUNAI.

Até a demarcação de parte do território Ticuna, em 1993, as facções Ticuna, características da sua dinâmica societária, não apareciam como um elemento inibidor de sua mobilização política, pois as diversas forças endógenas pareciam articuladas em termos daquele interesse comum. Na atual situação, as divergências são expostas, apresentando-se polarização e dilaceramento. Após a demarcação, em tempos de crise do regime tutelar, apresenta-se cada vez mais evidente a inoperância da máquina administrativa criada pela política indigenista.

O Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), primeira organização Ticuna, criada em 1982 no contexto da luta pela demarcação das terras indígenas e registrada em cartório em 1997, engloba entre seus objetivos tanto a garantia de direitos territoriais quanto de outros direitos básicos, como saúde e educação. Esta organização foi formada em torno da figura do líder Pedro Inácio Pinheiro, congregando capitães da maior parte das áreas Ticuna. Embora a figura do capitão não coincida com o papel dos chefes dos grupos vicinais, está em contato direto com os mesmos, em um processo que não se explica pela fórmula simplista da "invenção das tradições" (HOBSBAWM, 1984). Como se tratam de sujeitos políticos, compete antes pensar em termos de uma "reinvenção das identidades étnicas" (FAULHABER, 1997, FAULHABER & ALMEIDA, 1999).

Depois surgiram as outras organizações: a Organização Geral dos Professores Ticuna do Brasil (OGPTB), a Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões (OSPTAS), constituída por agentes de saúde Ticuna, a Organização da Missão Indígena da Tribo do Alto Solimões (OMITAS), que reúne missionários, pastores batistas e de outras facções evangélicas contrários às festas e manifestações tradicionais Ticuna. Estas organizações, a princípio congregadas pelo CGTT, passaram a aglutinar-se em torno de sua rival Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCITT). A FOCCITT é estruturada como uma organização de tipo moderno, subdivida em comissões (assuntos fundiários e demarcação de terras, educação, saúde, análise de projetos de desenvolvimento de alternativas econômicas das comunidades, comunicação e informação, articulação política).

O *leitmotiv* da aglutinação de "micro-organizações" em uma federação seria a disputa por recursos. Sua criação estaria associada a uma exigência, por parte de agências financiadoras de projetos de etnodesenvolvimento e preservação ambiental, da mediação de agências "registradas em cartório". A existência de organizações formais, segundo parâmetros jurídicos da sociedade de mercado, implica uma demanda de representatividade. Irá, no entanto, resultar em diferentes estruturações das formas de ação societárias diretamente observáveis.

Diferentemente da FOCCITT, o CGTT aparece como um conselho de chefes que atuam em consonância com os líderes locais. É apoiado pela Associação das Mulheres Ticuna (AMIT), criada em 1998 - e por agentes de saúde dos grupos locais. O CGTT é apoiado também por organizações locais, como as de Enepü (morro da Formiga) e de Otaware-cüa, cujo crescimento está relacionado a uma valorização da vida nos igarapés como associada a praticas propriamente Ticuna, tendo os membros da segunda comunidade adotado tal nome ("gente do morro", em português) por esse motivo.

Em entrevista gravada em Enepü no dia 28 de setembro de 1998, Pedro Inácio, dirigente do CGTT, colocou como problema de sua organização a relação dos "caciques" com suas "comunidades". Pedro aparece como a personificação das aspirações dos "caciques", que são vistos em relação às "comunidades". O CGTT, que busca mediar os "grupos vicinais" Ticuna através de seus chefes ("caciques"), não deixa de ser uma organização "de contato", criada no contexto da luta pela demarcação de território, inicialmente congregando outros mediadores índios como professores, agentes de saúde e líderes religiosos. O aparecimento das diferenças entre esses tipos de mediadores é visto por Pedro - e possivelmente pelos líderes tradicionais - como uma espécie de "conflito geracional". Na eclosão do conflito aparece a oposição entre a busca de aproximação dos valores Ticuna a aproximação com os "valores do branco". Para os que buscam os valores Ticuna vivendo à beira dos igarapés, a abundância de caça e pesca nestes locais faz com que se pensem de alguma forma "autônomos" em relação aos bens fornecidos pelos regatões e ao dinheiro, embora vivam em situação de grande isolamento, sobretudo na época de vazante, quando os deslocamentos são mais difíceis. Para os que vivem próximos à cidade, aparece como mais importante a busca de canais de participação na sociedade envolvente. O rumo seguido por estes últimos é visto pelos líderes tradicionais como equivocado e fadado ao fracasso, talvez pelo fato de que, apesar de se aproximarem da máquina pública e identificarem-se com a condição de branco, não perdem a condição de Ticuna e não deixam de ser excluídos do poder e das decisões de mando.

Representantes das fontes financiadoras que atuam como mediadores apresentam a demanda de uma busca de interesses comuns que viabilizem alianças entre as organizações locais. Esta demanda, no entanto, não corresponde às condições concretas nas quais se constitui diversamente o *ethos* organizacional, o que implica conflitos de difícil solução. A prevenção dos capitães liderados por Pedro Inácio Pinheiro contra os professores, por exemplo, existe desde que começaram a receber cartas com ameaças - veladas ou manifestas - de morte, escritas em português, a língua aprendida e ensinada no "mundo dos brancos", do qual a maioria da coletividade Ticuna se encontra excluída.

As próprias divergências internas, peculiares ao faccionalismo Ticuna, parecem impossibilitar o estabelecimento de estratégias integradas. A demanda, por parte de agências financiadoras, da unificação destas organizações parece ser formulada com base em um desconhecimento das peculiaridades da organização social da etnia. Se tal demanda parece se nortear por uma visão pragmática de otimização das ações para buscar as bases de uma *Realpolitik*, far-se-ia necessário elucidar denúncias contra mediadores que estariam agindo por interesses individuais e contrários aos da coletividade Ticuna.

O quadro alterou-se com a constituição dos Distritos Sanitários indígenas, que conferem a organizações indígenas poder de contratar agentes de saúde e assessores. No Alto Solimões, a maioria dos Ticuna elegeu em um primeiro momento a Pastoral Indigenista da região para coordenar seu Distrito Sanitário, que passou a contar com agentes de saúde contratados e atuar como mediador entre a política nacional de saúde e os interesses indígenas. A Pastoral Indigenista, vinculada à Diocese do Alto Solimões, possui seu próprio *ethos* e seus próprios objetivos, que não coincidem necessariamente com os objetivos de uma ou outra organização indígena e suas reivindicações, gerando conflito de interesses. Com o apoio da Pastoral Indigenista, compôs-se num segundo momento um conselho com representantes da FOCCITT e do CGTT, visando a estabelecer estratégias comuns. As diferentes estruturas organizacionais, bem como conflitos faccionais entre os Ticuna, produziram divergências entre os membros do Conselho. Lideranças Ticuna do CGTT manifestaram descrédito face à atuação deste Conselho, afirmando que ele estaria sendo conduzido por interesses contrários aos dos Ticuna, que se expressariam dentro do Conselho através dos representantes da FOCCITT. O poder dos representantes de grupos locais para intervir no sentido do atendimento de suas reivindicações restringiu-se a negociações circunstanciais com a coordenação do Distrito. Em reuniões do CGTT os capitães manifestaram as insatisfações e reivindicações de suas comunidades de referência. Como o contrato com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) expirava em dezembro de 2000, colocou-se a relação com o Distrito em pauta na Assembléia do CGTT de 28-30 de novembro de 2000. Nesta Assembléia, condicionou-se o apoio desta organização ao estabelecimento de novo contrato entre a Diocese e a FUNASA ao atendimento de reivindicações dos capitães frente às necessidades de seus grupos de pertinência, bem como a um posicionamento do Distrito para a formação de gestores indígenas. No segundo contrato com a FUNASA (2001), o Distrito do Alto Solimões passou a ser coordenado pela Organização Torü Maü, formada em assembléia promovida pela Pastoral Indigenista. Participavam desta organização representantes de diferentes facções Ticuna. Ao final do exercício, a FUNASA promoveu nova eleição, sendo eleito o CGTT como coordenador do Distrito a partir de abril de 2002. Estas "trocas de cadeiras" na administração do Distrito Sanitário do Alto Solimões não se processaram sem traumas, registrando-se muitas acusações de parte a parte, sobretudo quanto ao uso dos recursos vertidos pela FUNASA para a administração do Distrito.

Ao controle dos meios de comercialização dos produtos agrícolas e extrativos por grupos de comerciantes que vivem nas cidades corresponde um sistema de dominação exercido em rede pelos representantes do poder público sediado nos centros urbanos, que constitui um mecanismo de diferenciação social com relação aos ribeirinhos que dependem exclusivamente da cultura de subsistência, subordinada aos representantes da cadeia de comercialização. Esta diferenciação também se verifica entre os Ticuna, uma vez que participam do poder local os Ticuna que ocupam cargos na FUNAI, que atuam como vereadores nas Câmaras Municipais ou que participam da máquina admistrativa do Distrito de Saúde Indígena do Amazonas (DSEI/AM). O grande isolamento das comunidades que vivem à beira do Solimões ou do Igarapé faz-se notar sobretudo entre os Ticuna, uma vez que existe uma visão anti-indígena da população regional no Alto Solimões, que se sentiu prejudicada com a demarcação das terras Ticuna, fato que agravou a secular situação conflitiva que caracteriza as relações interétnicas na região.

4. Considerações finais. Diferentes concepções de comunidade e virtualidade do movimento indígena

A partir da concepção constitucional de comunidade indígena enquanto sujeito de ação jurídica, verificou-se uma eclosão de organizações indígenas, formadas segundo parâmetros jurídicos da sociedade de mercado, estabelecidas conforme a lógica dos atores corporativos e relacionadas a uma demanda de representatividade, fatores que implicam, no entanto, valores diferentes das formas de ação societárias diretamente observáveis entre os índios. As "comunidades" locais observadas mostram-se formações "tradicionais" de organização social transformada por um contato já antigo, cujas unidades seriam os grupos vicinais. Os mecanismos de poder da sociedade nacional atravessam estas "comunidades locais" e, manejados pelos "representantes" das organizações, implicam antes em fonte de conflito que de exercício de comunicação intersocietária.

A partir de mediadores das fontes financiadoras, que entram em contato direto com as organizações indígenas, é apresentada a demanda de uma busca de interesses comuns que viabilizem alianças entre as organizações locais. Esta demanda, no entanto, não corresponde às condições concretas nas quais o *ethos* organizacional é variadamente constituído, o que implica conflitos de difícil solução.

Entre os Ticuna do Alto Solimões, a concepção jurídica de "comunidade indígena" consiste numa categorização distinta dos grupos vicinais Ticuna observáveis. Estes mantêm o parestesco, a língua e a organização social que os distinguem de outras comunidades ribeirinhas locais. A emergência das organizações indígenas deve ser associada a processos de representação política e às práticas sociais específicas. Após os processos demarcatórios de terras, por exemplo, os grupos indígenas freqüentemente são forçados pelas condições precárias em que vivem a depender de agentes e agências externos, o que os leva muitas vezes a romper com os grupos de proveniência e a integrar redes sociais próprias da sociedade envolvente, como as redes de clientela, ou segmentos sociais como o campesinato ou aglomerados vinculados a setores urbanos. As associações indígenas são atravessadas por influências externas, estruturadas conforme o modelo dos atores corporativos modernos. O pressuposto de que as coletividades indígenas estariam legitimamente representadas por estas organizações e associações não é necessariamente demonstrável em casos específicos. No entanto, a utopia das comunidades étnicas é um instrumento de afirmação destas coletividades, desde que as mesmas construam seus canais de participação e representação em consonância com sua organização social, costumes e valores próprios a cada povo. Estes canais de participação e representação permitiriam o diálogo entre representantes de diferentes interesses, como base para uma compatibilização comunicativa entre diferentes práticas jurídicas, vinculadas a diferentes formas de pensar: o direito costumeiro próprio a cada comunidade indígena e os ordenamentos jurídicos da sociedade nacional.

Resta saber em que medida a dinâmica de integração entre as organizações e a estrutura social da sociedade envolvente tem resultados independentes dos interesses das coletividades indígenas ou de indivíduos particulares e seus objetivos pessoais. Ou, ainda, em que medida as coletividades indígenas têm poder de fato para intervir nestas organizações tendo em vista atender os interesses de cada povo indígena como um todo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, B., 1996 – Territorialité, Ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien ent amazoniie brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines**, Paris, **23**:177-211.

BOURDIEU, P., 1998 – A força do direito. Elementos para uma sociologia do campo jurídico". In: **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 311p.

CARDOSO-DE-OLIVEIRA, R., 1972 – **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Pioneira.139p.

CARNEIRO-DA-CUNHA, M., 1987 – **Os Direitos do Índio. Ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense. 230p.

COLEMAN, J.S., 1974 – **Power and the Structure of Society**. New York: University of Pensilvania Press. 112p.

COLEMAN, J.S., 1994 – **Foundations of Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press. 993p.

DURHAN, E., 1983 – O lugar do índio. In: VIDAL, L. (Org.) **O índio e a cidadania**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/Brasiliense. p.11-19.

FAULHABER, P., 1997 – A reinvenção da identidade indígena no Médio Solimões/Japurá. **Anuário Antropológico, UnB**, Brasília, **96**:83-102.

FAULHABER, P. & ALMEIDA, F., 1999 – Recursos e representação em disputa entre os Ticuna. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia**, Belém, **15**(2):271-285.

HENRY, P., 1977 – **Le Mauvais Outil. Langue, sujet et discour**. Paris: Editions Klincksieck. 210p.

HENRY, P., 1992 – **A Ferramenta Imperfeita. Língua, sujeito e discurso**. M.F.P.CASTRO (Trad.). Campinas: Unicamp. 240p.

HOBSBAWM, E., 1984 – Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, E. & RANGER, T. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p.9-23.

KELLY, M., 1994 – **Critique and Power. Recasting Foucault/Habermas Debate**. Cambridge: MIT. 412p.

OLIVEIRA FILHO, J.P., 2001 – Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia Brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, M.A. (Org.) **O Brasil não é mais aquele... Mudanças sociais após a democratização**. São Paulo: Cortez. p.217-235.

PAOLI, M.C.P.M., 1983 – O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: onde ficam os índios? In: VIDAL, L. (Org.) **O índio e a cidadania**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/Brasiliense. p.20-34.

RIBEIRO, R.J, 2000 – **A Sociedade contra o social. O alto custo da vida pública no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 233p.

SOUZA FILHO, C.F.M., 1993 – Tutela aos Índios: Proteção ou Opressão? In: SANTILLI, J. (Org.) **Os Direitos Indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sergio Antonio Fabris Editor. p.295-312.

SOUZA FILHO, C.F.M., 1983 – A cidadania e os índios. In: VIDAL, L. (Org.) **O índio e a cidadania**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/Brasiliense. p.44-51.

ANEXO

Constituição de 67

Ato institucional n° 1

Art. 4º – Terras ocupadas pelos silvícolas como bens da união.

Art. 8 – Compete à União: (...) XVIII Legislar sobre: o) nacionalidade, cidadania e naturalização, incorporação dos silvícolas à comunhão nacional.

Art 198 – As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei Federal determinar, a eles cabendo sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usofruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.

δ 1º Ficam declarados a nulidade e extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.

δ 2º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direitos a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio.

Constituição de 88

Capítulo VIII
Dos índios

Art 231 – *São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças, e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las , protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens.*

δ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural segundo seus usos, costumes e tradições.

δ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usofruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

δ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivadas com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação neos resultados da lavra, na forma da lei.

δ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indispensáveis, e os direitos sobre ela, imprescritíveis.

δ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantindo em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

δ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvando relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção de direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

δ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no artigo 174, δ 3º e δ 4º (relativo à intervenção do Estado na organização de atividades garimpeiras).

Art. 232. Os índios, *suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses*, intervindo o Ministério Público em todos os atos do Processo.